



<https://doi.org/10.51880/ho.v28i2.1590>



O corpo em movimento: reflexões sobre identidade, oralidade e memória em terreiros de Umbanda

Natália Alves Passafaro*

ORCID iD 0000-0002-9298-8065

Universidade de São Paulo, Escola de Ciências, Artes e Humanidades, São Paulo, Brasil

Resumo: Este artigo nasce da pesquisa e escrita da dissertação “O nosso tempo é agora: as histórias, os saberes e as memórias nos terreiros de Umbanda de São Paulo”¹ (2024) e das reflexões por ela instigadas em relação à tríade corpo – memória – oralidade. Nos encontros e desencontros dos saberes provocados pela diáspora africana, a memória dos conhecimentos e práticas foi transportada no corpo e na linguagem. Tais lembranças foram essenciais na reconstituição das identidades desses sujeitos e na construção da cultura nacional. Silenciadas nas narrativas oficiais, foram transmitidas em diferentes formas e espaços, e muito desse processo se deu nos terreiros. Sustentáculo dessas tradições, a oralidade é expressa também pelos sons e expressões corporais. Os gestos, as danças e os toques, são parte do processo de comunicação, no qual as pessoas conseguem manter suas histórias e memórias ancestrais pulsantes. Nos terreiros, o corpo é território: de memórias, de trajetórias e experiências.

Palavras-chave: História Oral; oralidade; memória; religiões afro-brasileiras; Umbanda; cultura.

The Moving Body: Reflecting on Identity, Orality, and Memory in Umbanda Terreiros

Abstract: This article stems from the research and writing of the dissertation “Our Time Is Now: Histories, Knowledge, and Memories in the Umbanda Terreiros of São Paulo” (2024), as well as the reflections it prompted concerning the triad of body, memory, and orality. In the encounters and disencounters of knowledge provoked by the African diaspora, the memory of practices and wisdom was carried through the body and language. Such recollections were essential in reconstructing the identities of these subjects and in shaping national culture. Silenced in official narratives, they were transmitted in different forms and spaces—many of these processes unfolding within the terreiros (Afro-Brazilian ritual spaces). As

* Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH-USP), com orientação do Prof. Doutor Ricardo Santhiago. E-mail: natalia.passafaro@gmail.com.

1 Dissertação de mestrado defendida para obtenção do título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH-USP), em 2024. Orientação do professor Dr. Ricardo Santhiago.

a pillar of these traditions, orality is also expressed through sounds and bodily expressions. Gestures, dances, and drumbeats are part of the communicative process through which people keep their histories and ancestral memories alive. In the terreiros, the body is territory: a vessel of memories, trajectories, and experiences.

Keywords: Oral History; orality; memory; afro-brazilian religions; Umbanda; culture.

Introdução

Um corpo-território é a cura possível desse abismo cognitivo e sensorial em que a gente se meteu, no qual o nosso corpo foi separado do corpo da terra de uma maneira radical e ampla.

Aílton Krenak (2025)

Este texto nasce da pesquisa e escrita da dissertação “O nosso tempo é agora: as histórias, os saberes e as memórias nos terreiros de Umbanda de São Paulo”² (2024) e das reflexões por ela instigadas em relação à tríade corpo – memória – oralidade.

A partir do entendimento de que os terreiros são espaços de conexão com a ancestralidade e afirmação de identidades, apresentei, no referido trabalho, quatro histórias de vida de lideranças da Umbanda,³ memórias e saberes compartilhados na cidade de São Paulo. Busquei compreender, a partir de visitas a terreiros, entrevistas de história oral, anotações de campo e memórias pessoais, como a religião se mantém, transforma, renova ao longo dos anos; investiguei, também, seu diálogo com os desafios das sociedades contemporâneas.

Ao estar imersa neste processo que incluiu visitas, conversas e leituras, uma parte de mim se abriu a possibilidades de construção de novas narrativas e, conseqüentemente, a refletir sobre a minha própria identidade. As andanças, experiências e questionamentos que me inspiraram a desenhar a dissertação, se forjaram no desejo de ouvir as trajetórias de pessoas que, como eu, se permitiram vivenciar o espanto, o encantamento e a beleza de outras formas de compreender o mundo.

Os dois anos de pesquisa foram permeados por muitos questionamentos. Em certos relatos de campo, pergunto: “é possível não disponibilizar o meu corpo, minhas

2 Dissertação de mestrado defendida para obtenção do título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Estudos Culturais da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH-USP), em 2024. Orientação do professor Dr. Ricardo Santhiago.

3 Neste trabalho usaremos o termo Umbanda no singular para se referir a forma oficial da religião; e sua versão no plural para dar conta de sua diversificação e complexidade de práticas, saberes, filosofias vivenciadas nos diferentes terreiros.

experiências e vivências para um relato mais fiel da realidade?”, “como ser pesquisadora e consulente simultaneamente?”, “a racionalização ou a crença pode atrapalhar a pesquisa?”. Era praticamente inviável, aceitei separar as minhas experiências e compreensões pessoais do trabalho. Meu corpo dançava aos sons dos atabaques, minha voz respondia aos pontos cantados, e eu sentia a presença dos meus guias e orixás, que conversam comigo. Procurei então outras formas de responder às perguntas da pesquisa, que ao longo do tempo foram igualmente se modificando. Sendo assim, as palavras faladas, cantadas e sopradas tiveram um papel central para o alinhavo de relatos, entrevistas e do referencial teórico.

Me propus, ao longo de toda a pesquisa, escutar os saberes que emergem dos terreiros, como quem se deixa conduzir pelo ritmo que dita os passos, os gestos e as palavras. É um trabalho que nasce do encontro – afetivo, corporal e epistêmico – com uma cosmogonia viva, forjada nos atravessamentos da diáspora africana e atualizada nas práticas e saberes das umbandas em São Paulo. Neste ensaio, compartilharei apontamentos, aqui em recorte, sobre as histórias de vida contadas e as experiências vividas. Cada seção deste texto busca seguir o compasso desse movimento: dançar trajetórias e palavras, *escutar no toque* da memória ancestral *aquilo que pulsa nos corpos que rodopiam*. Convido, como numa gira,⁴ os leitores a dançarem comigo e se permitirem refletir e reconhecer a potência de outras formas de existência e conhecimento.

Dançar trajetórias

Para nós, quem não sabe dançar e cantar no batuque, quem não sabe fazer uma comida, quem não se emociona com a canção de um pássaro não tem um modo agradável de viver.

Nego Bispo (2023)

Escrever sobre as próprias experiências e interpretações, bem como o conviver com os grupos pesquisados, como é o meu caso no relacionamento com as macumbas,⁵ está longe do ineditismo, é verdade. O encontro entre o ser pesquisadora e pertencer a um grupo, em alguma medida, possibilita tatear tanto as teorias acadêmicas quanto os

4 As giras são as sessões/celebrações/ritos parte das práticas umbandistas. Momento em que há a chegada e culto de entidades. Do umbundo, lugar de dança. (Lopes, 2020).

5 Sobre o termo, usaremos a definição de Luiz Antonio Simas em verbete publicado na revista Serrote: “Macumba é instrumento, não se discute isso, mas designa também um conjunto de rituais religiosos resultantes do amálgama tenso e intenso de ritos de ancestralidade dos bantos centro-africanos, calundus, pajelanças, catimbós, encantarias, cabocladãs, culto aos orixás iorubanos, arreatamentos do cristianismo popular, espiritismos e afins” (Simas, 2017, p. 148).

conhecimentos compartilhados nesses espaços, permitindo a abertura para diferentes formas de sentir e entender – apesar de nem sempre ser possível esta última opção quando se trata de uma cultura de exaltação da ancestralidade, do sagrado e do mistério, como é o caso das religiões afro-indígenas brasileiras.⁶

A escritora Conceição Evaristo, mais do que aglutinar os termos “escrever” e “vivência”, apresenta a ideia de que a revivescência não é apenas a escrita de si, porque essa se esgota no próprio sujeito, mas carrega a vivência da coletividade. Inspirada por Evaristo, emprestei o conceito para trazer histórias de vida – minhas – e de outros sujeitos – num tear de práticas, ideias e memórias entrecruzadas pelos terreiros. Segundo Evaristo (2020, p. 35, grifos meus):

Nossa escrevivência traz a experiência, a vivência de nossa condição de pessoa brasileira de origem africana, uma nacionalidade hifenizada, na qual me coloco e me pronuncio para afirmar a minha origem de povos africanos e celebrar a minha ancestralidade e me conectar tanto com os povos africanos, como com a diáspora africana. Uma condição particularizada que me conduz a uma experiência de nacionalidade diferenciada. Assim como é diferenciada a experiência de ser *brasileiro vivida*, de uma forma diferenciada, por exemplo, da experiência de nacionalidade de sujeitos indígenas, ciganos, brancos etc.

No fazer etnográfico, estar em campo e escrever a partir dele é refletir também sobre a própria existência, o próprio corpo que se move e se expressa a partir dos marcadores de gênero, raça, etnia, classe e o que se tensiona a partir desses elementos em nossos interlocutores.

Nesta perspectiva, ser uma mulher, jornalista, pesquisadora e branca – aqui reafirmo minha identidade enquanto filha de uma mulher negra, nordestina e periférica, pois há uma série de especificidades quando se vive a partir das dinâmicas de famílias inter-raciais⁷ –, é assumir os dilemas e conflitos que possam existir frente às condições acadêmicas, políticas e sociais para construção de relações de alteridade no meu fazer etnográfico nos terreiros. Não existe, assim, a possibilidade de abandonar meu corpo e minhas subjetividades nas experiências que a pesquisa me proporcionou. O meu corpo, durante as visitas e entrevistas, foi colocado à disposição das danças e ritos, e minha escuta foi atenta para a pesquisa e para as histórias de vida, mas também para a minha

6 A formação dessas práticas religiosas no Brasil deve ser compreendida como um processo dialógico entre tradições da diáspora africana e saberes e práticas dos povos indígenas. Trata-se de uma recriação religiosa que envolve não apenas a preservação de elementos essenciais de origem africana, mas também a incorporação de conhecimentos ancestrais presentes no território brasileiro. Reconhecer a singularidade indígena e sua contribuição específica nesse processo – referindo-se, portanto, as religiões de matriz afro-indígena – é essencial para aprofundar a compreensão dessas expressões religiosas e de seu caráter singular.

7 Sobre o tema, ver Lia Vainer Schucman: *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor* (2023) e “Entre o ‘encardido’, o ‘branco’ e o ‘branquíssimo’: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo” (2014).

jornada pessoal.

Nascimento (2019) ao analisar as transformações da antropologia brasileira contemporânea, destaca como a incorporação de novos sujeitos na pesquisa – como estudiosos negros, indígenas, trans e periféricos – tem ressignificado as práticas etnográficas. A autora critica a tradição antropológica que historicamente deslegitimou abordagens engajadas (p. 464):

Durante muito tempo, o comprometimento de certas antropólogas com o povo, comunidade, grupo ou coletivo era visto como uma “falha” na neutralidade da pesquisa ou como certa militância, que borrava o olhar antropológico e interferia na produção de conhecimento. Havia claramente uma distinção hierárquica entre antropologia aplicada e antropologia (sem predicados) que se assumia, naturalmente, uma certa homogeneidade dos antropólogos (especialmente homens brancos) em relação às marcas de gênero, raça, etnia, classe etc. Pode-se afirmar que eram imagens de antropólogos sem corpo.

Essa reflexão revela como os marcadores sociais da diferença foram sistematicamente apagados na construção do cânone antropológico, apontando para a necessidade de se reconhecer a corporeidade do pesquisador como elemento constituinte do conhecimento.

Nos encontros e desencontros dos saberes que transitaram com os povos em diáspora pelo Atlântico, a memória dos conhecimentos e práticas foi transportada no corpo e na linguagem, na forma de compreender o mundo, e entender as pessoas, na filosofia, nas artes, nas festividades e religiosidades. Os retalhos de lembranças, pedaços de esquecimento, e os silêncios foram essenciais na reconstituição das identidades desses sujeitos. Seguindo a teoria de Pollak (1989), sendo a memória seletiva, em parte herdada, um tanto construída e composta entre o individual e coletivo, ela pode sofrer variações em função do momento em que é exposta ou articulada. O passado é, portanto, um elo que conecta o indivíduo a si, a grupos, e facilita a compreensão do ser em seus lugares.

Ao longo de sua produção intelectual, a historiadora Ynaê Lopes dos Santos chama atenção para a importância do rigor metodológico na seleção e análise das memórias da escravidão no Brasil. Em seu ensaio “Que memória da escravidão queremos?” (2023), a autora ressalta o protagonismo das pessoas escravizadas na construção de bens materiais e imateriais do país. Para além da ênfase no sofrimento, defende-se a necessidade de reconhecer as formas de resistência, as práticas políticas e as tecnologias de transmissão de memórias baseadas na oralidade.

A construção da narrativa histórica sobre um país fundado no genocídio indígena e na escravização de africanos permanece um desafio epistemológico e político. Nesse debate, Bento (2022, p. 39) diz:

De fato, trabalhar o território da memória é reafirmar que não se trata apenas de recordação ou interpretação. Memória é também construção simbólica, por um coletivo que revela e atribui valores à experiência passada e reforça vínculos da comunidade. E memória pode ser também a revisão da narrativa sobre o passado ‘vitorioso’ de um povo, revelando atos anti-humanitários que cometeram – os quais muitas vezes as elites querem apagar ou esquecer.

Quantas pessoas, memórias e saberes foram silenciados e sistematicamente apagados durante o processo de escravização e pós-libertação – inconclusa – no Brasil? De que forma essas histórias são contadas? É preciso considerar, não apenas as narrativas e ritos que permaneceram, mas também aqueles que por diversos motivos desapareceram. Silenciadas das narrativas oficiais, algumas lembranças foram sendo transmitidas em reuniões familiares, redes de sociabilidade afetiva ou política, e muito desse processo se deu nos terreiros.

Ouvir as histórias presentes nestes territórios, escrever e viver as religiosidades afro-brasileiras é uma oportunidade de reflexão sobre os cruzamentos de diversas culturas de origens africanas, ritos ameríndios e tradições europeias (Simas, 2021). É uma possibilidade de compreender o Brasil a partir de questões reproduzidas nas casas e templos de todo o país. Menos pensar nas origens, é válido compreender como os processos de cruzos entre sistemas e o transbordamento das culturas de terreiro imprime identidades, leituras de mundo e práticas. Cotidianamente as pessoas, especialmente negras e pobres, inventam diferentes maneiras de construir seus espaços de lazer, sobrevivência, sociabilidade e fé.

Soares (2017) analisa a relação entre memória coletiva e território nas comunidades-terreiros, destacando que o lembrar está atrelado à importância daquilo que deve ser recordado, dos sujeitos envolvidos no acontecimento e da projeção que terá a lembrança. Ao celebrar a ancestralidade e seu passado, as pessoas e culturas de terreiro estão, de alguma forma, resignificando seu presente. Ao rememorar um passado, mesmo que forjado em sofrimentos, injustiças e pelo epistemicídio, as pessoas reafirmam sua existência e histórias.

Dançar a palavra

As cerimônias rituais nas religiões afro-brasileiras ocupam espaço ímpar na formação das culturas negras, enquanto territórios de memória: recriam e transmitem gestos, hábitos, e elementos culturais. São registros e meios de construção identitária e transmissão de conhecimentos; diz Martins (2021; p. 48):

No âmbito dos ritos as performances em seu aparato – cantos, danças, figurinos,

adereços, objetos cerimoniais, cenários, cortejos e festejos – em sua cosmo percepção filosófica e religiosa, reorganizam-se os repertórios textuais, históricos, sensoriais, orgânicos, conceituais da longínqua África, a partitura dos seus saberes e conhecimentos, o corpo alterno das identidades recriadas, as lembranças e as reminiscências, o corpus, enfim, da memória que cliva e atravessa os vazios e hiatos resultantes das diásporas.

Nos terreiros de Umbanda, o passado se faz presente a partir da interação propiciada pelas giras, em conversas e pontos cantados. Orientada pelo que escreve Martins (2021), podemos dizer que as linhas temporais se encontram a partir dos ancestrais presentes, dos sujeitos que emprestam seus corpos e vozes, e das pessoas no rito. A presença ancestral possibilita o reencontro, facilita a transmissão de conhecimentos e o compartilhamento de histórias e memórias. É a presença do passado, ocorrida a partir da interação com a ancestralidade, que torna o presente e o futuro possíveis.

As religiões afro-brasileiras, com seus dogmas, ritualística e segredos, têm na tradição oral a sua sustentação. Entre as nações ocidentais, onde a escrita predominou sobre a oralidade, e os livros e registros em papel constituíram o principal veículo de transmissão de heranças culturais, os povos em que as tradições orais se fundamentaram eram inferiorizados, e suas práticas e narrativas desqualificadas. A oralidade, nessas tradições, é expressa também pelos sons e expressões corporais. A simbologia dos gestos, das danças e dos toques, é parte do processo de comunicação, no qual conseguem manter suas histórias e memórias ancestrais pulsantes – fundamentais na construção das identidades desses povos. As diversas expressões corporais, os toques dos atabaques – elementos sagrados – e as danças têm papel fundamental e diferentes significados, assim como objetos, cores e plantas constituem grande variedade simbólica que remetem ao universo espiritual dessas sabedorias. Destaca Santos (1977, p. 47):

A transmissão oral é uma técnica a serviço de um sistema dinâmico. A linguagem oral está indissolivelmente ligada à dos gestos, expressões e distância corporal. Proferir uma palavra, uma fórmula é acompanhá-la de gestos simbólicos apropriados ou pronunciar-la no decorrer de uma atividade ritual dada. Para transmitir-se o asé faz-se uso de palavras apropriadas da mesma forma que se utiliza de outros elementos ou substâncias simbólicas.

Com gramáticas próprias, os pontos cantados – ecoados pelos atabaques, palmas e múltiplas vozes – reconectam trajetórias e conversam com mulheres, homens e crianças. Em sua obra, Ribeiro, Paula Júnior e Sales (2021) convidam os leitores a uma reflexão sobre as tradições musicais de matriz banto presentes no estado de São Paulo. O batuque de umbigada, o jongo e o samba de bumbo – manifestações centenárias – seguem celebrando a resistência, a oralidade e os saberes até os dias atuais. Segundo os autores, “o canto, a dança e o ritmo fornecem a base em que o rito acontece e o material

e espiritual se fundem em ato celebrativo em que a memória dos que já se foram se faz presente como parte da crônica dos que estão vivos” (p. 33).

Cada toque de atabaque, palavra cantada e silêncio guarda discursos e vocaliza narrativas. Foram os tambores que por vezes expressaram o que não poderia ser dito, e contaram as histórias que não deveriam ser registradas. Por meio dos toques percussivos, a cultura dos povos negros escravizados se manifestava e suas humanidades eram, de alguma forma, restituídas e reconstituídas.

Durante o fazer da pesquisa, tive a oportunidade de entrevistar Thalís D’Xangô, mãe ogã do Templo de Umbanda Sr. Zé Baiano do Coco, às margens da represa Billings, no Grajaú (SP). Ainda raro nos terreiros com a liderança de mulheres, o cargo de ogã é responsável por proporcionar, por meio dos atabaques, o diálogo entre passado e presente e facilitar a conexão entre mundos.

É um privilégio e é entender essa responsabilidade. Muita gente construiu essa história no anonimato, muitas mulheres, né? Quando a Mãe Cláudia trouxe o terreiro não tinha atabaque, tocava na mão. Aí foi a Dona Maria, a baiana da casa, que falou que ‘pode pôr o atabaque’.

Anos depois, eu conversando com ela, me explicou que ela – em vida – também batia tambor. Uma entidade que hoje é uma entidade, já foi matéria, e na sua última experiência como matéria era uma menina, porque ela morreu nova, né?

Então, ela tocou ainda menina. Era uma menina de 13, 14 anos, né? Tocava tambor, tocava atabaque, então se ela e muitas outras como a gente conhece... se você vai lá à festa de Iemanjá, você vai lá na praia tem uns terreiros enormes, mas tem uns terreirinhos pequenininhos, simples. Eu já vi uma idosa tocando atabaque, eu fiquei fascinada. Assim, se essa mulher tava tocando, como a Dona Maria tava tocando, quantas outras não já tiveram que pôr a mão no couro e tocaram e ninguém sabe, já morreram, já construíram. (Mãe Ogã Thalís D’Xangô, 2023).

No toque da memória ancestral

As questões raciais e de gênero que trago ao longo de todo este trabalho foram bem presentes na revisão bibliográfica, empiricamente perceptíveis nas visitas, e apareceram direta ou indiretamente nas entrevistas. A Umbanda, segundo Renato Ortiz em *A morte branca do feiticeiro negro* (1991, p. 8), foi obrigada a integrar “na cosmologia às contradições de uma sociedade de classe, que assinala ao negro uma posição subalterna dentro de um mundo de dominância branca”.

Este não foi um trabalho necessariamente sobre o racismo na Umbanda, mas

suas consequências – enquanto violência que atravessa a população brasileira – fazem parte das vivências e narrativas. Lélia Gonzalez, no clássico “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, publicado pela primeira vez em 1983, afirma que o “racismo se constitui como sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (Gonzales, 2020, p. 76). Nesse sentido, veremos que a sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular. Sobre essas questões, contou a Iyalorixá Tati Boralie, liderança da Casa de Caboclo 7 Folhas, localizada na região do Sacomá, em São Paulo:

Muitas pessoas já me perguntaram: você já viveu racismo dentro do terreiro? E eu falava que não. Mas, é mentira. Eu não enxergava que aquilo era um racismo, por exemplo. [...] Eu já tive filhos pretinhos, mas se for contar foram poucos perto dos filhos brancos que eu tenho. E eu nunca percebia que as pessoas que já passaram pelo meu terreiro como meus filhos de fé brancos, sempre tentavam me silenciar de alguma forma. Eu nunca percebia, sabe?! (Iyalorixá Tati Boralie, 2023).

Ainda como parte dessa reflexão, Pai David Dias, do Terreiro Aruanda, no Ipiranga (SP), diz:

Eu já achei várias coisas possíveis. Eu acho, Natália, que eu vivo uma umbanda, e eu uso esse termo que é altamente provocativo, e essa provocação faz parte da minha existência, porque o meu corpo é um corpo provocativo na sociedade: eu sou um homem negro, eu tenho um corpo tatuado, eu tenho dread, então meu corpo ele é provocativo, eu não posso então ter uma abordagem social mista, ou melhor amistosa, eu tenho que ter uma abordagem conforme a minha existência que é provocativa.

Então, eu me lembro na defesa do meu mestrado quando o professor Ênio, ou melhor professor Everton pergunta: – David, então, qual é umbanda que você toca? Qual é a umbanda que você se refere, que a gente procura na sociedade não tem? Eu respondo, a minha umbanda é umbanda da revolta.

E dá um uau! As pessoas se arrumam nas cadeiras e você fala: “uau, agora sim, agora ele vai destilar o seu veneno, porque é isso que se espera quando o negro fala sobre revolta. Agora vem, agora aguenta. Ele vai chamar a gente de racista em três, dois, um...” E aí eu explico.

Eu digo revolta porque a minha umbanda me ensina a voltar frequentemente para o passado e reconhecer no passado uma possibilidade de futuro. Quando eu torno essa prática um hábito. Eu não só volto, mas eu volto várias vezes. Então eu volto, e revolto, eu vou revoltando até me encontrar com meu ancestral. E aí, Natália, eu também encontro com algo que eu tenho nomeado por missão na Umbanda, eu vou me revoltar até devolver a ancestralidade negra para todo o povo de terreiro.

A minha Umbanda é a umbanda da revolta, porque a todo momento eu tô voltando e revoltando em busca de algo que foi perdido, mas principalmente apagado dos terreiros de umbanda, sabe? (Pai David Dias, 2023).

Ao abordar o processo de re-volta, de olhar para o passado e trazer os elementos apagados nos terreiros de Umbanda, Pai David reforça a importância da memória e de saberes para a construção da identidade, principalmente negra. O fortalecimento do sentimento de pertencimento e a renovação dos vínculos ancestrais são movimentos frente às lógicas opressivas.

Em diálogo com o que diz Pai David e partindo da concepção dos terreiros como espaços que permitem às comunidades negras recriar suas vidas, trago Nascimento (2021), que propõe o quilombo⁸ como uma forma singular de existência e resistência do sujeito negro no Brasil. Para a autora, reconhecer e investigar essa experiência histórica é fundamental para compreender os modos de organização coletiva e, ao mesmo tempo, oferecer referências para a atuação das pessoas negras na contemporaneidade. O quilombo, mais do que um refúgio frente a opressão, constitui uma estratégia de reinvenção da vida comum, de construção de projetos de liberdade e de sociabilidades próprias, sustentadas por valores como solidariedade, ancestralidade e autonomia.

Agindo nos seus locais, seja no ‘terreiro’ místico, nas comunidades familiares, nas favelas, nos espaços recreativos (manifestando a música de origem africana, afro-americana ou afro-brasileira), os povos africanos da América provocam mudanças nas relações raciais e sociais. (Nascimento, 2021, p. 251).

Os corpos que rodopiam

Nas religiões afro-brasileiras, o corpo – outrora oprimido e escravizado – constitui-se como repositório de memórias, expressão de subjetividade e espaço de uso sagrado, habitado por nossas entidades ancestrais e por orixás. Ele é praticado quando tocamos atabaques, cantamos, dançamos, incorporamos, cambonamos.⁹ O exercício da sexualidade, em qualquer orientação, não é, ou não deveria ser, analisado

8 Beatriz Nascimento compreende o quilombo não apenas como um refúgio físico, mas como uma forma de existência e organização coletiva forjada pelo sujeito negro em resposta à violência do sistema escravista e do racismo estrutural. Trata-se de um espaço político e social autônomo, sustentado por vínculos comunitários, ancestralidade e solidariedade, que expressa um projeto civilizatório negro. Para a autora, o quilombo ultrapassa a dimensão histórica e territorial, atualizando-se como uma temporalidade própria e uma epistemologia negra – um modo de produzir saberes, identidades e formas de resistência baseadas na experiência histórica do povo negro no Brasil. Muitos pesquisadores e lideranças religiosas têm compreendido os terreiros como espaços que reproduzem a lógica dos quilombos.

9 Cambonar, exercer a função de cambone. Auxiliar às atividades no terreiro.

de forma moralista, mas como celebração de vida, manifestação de força vital e não há, dessa forma, restrições quanto às escolhas e condutas sexuais (Landes, 1967). Logo, a corporalidade e a sexualidade são fatores decisivos na construção da identidade pessoal, e de certa forma, do equilíbrio emocional. O corpo sente, pensa e expressa.

A relação corpo e espiritualidade nos terreiros provoca, inevitavelmente, uma análise sobre o papel das mulheres e do feminino na manutenção de saberes e ritos. Vale ressaltar que com a escravização, as memórias e experiências dos escravizados que se espalharam por todo o território e pavimentaram nossa cultura e sociedade, tiveram as mulheres negras como viga mestra (Gonzalez; 2020). Foram elas o sustento moral, afetivo e a subsistência dos demais membros da família.

Ancorado na lógica dual, o feminino é representado nas cosmogonias ocidentais por oposições ligadas ao bem-mal, pura-esposa-mãe *versus* impura-devassa-dissimulada, e às figuras de Eva e Maria, portadoras de características que reforçam o controle sexual e a subalternidade. As religiões modernas, lembra Mãe Flávia Pinto (2022), especialmente a católica, seguida pela protestante, inauguraram a demonização do corpo. Caluniaram habilidades geradoras de prazer, defendendo que as mulheres deveriam ser castradas, perseguidas, escondidas. A Igreja, especialmente durante a Inquisição, tinha profundo interesse em que esquecêssemos as diferentes formas individuais de conhecimento, proibindo a livre expressão corporal, como a dança, os partos naturais, as festas, o sexo, o prazer e o orgasmo. O corpo passou a ser um tabu e apartado da dimensão ético-política, cultural e espiritual. Assim, complemento com o pensamento de Oyèwùmí (2021, p. 189):

O surgimento da mulher como categoria identificável, definida por sua anatomia e subordinada aos homens em todas as situações, resultou, em parte, da imposição de um Estado colonial patriarcal. Para as fêmeas, a colonização era um duplo processo de inferiorização racial e subordinação de gênero.

Convoco para essa conversa as pombagiras – entidades presentes e inspiradoras de histórias e mistérios em todo o complexo de macumbas brasileiras. Donas da sedução, dos saberes do amor, da não submissão, e das ruas, encantam não somente pelo que são, mas principalmente se recusam a ser (Simas; Rufino, 2018, p. 89). E se na “boca de quem não presta Pombagira é vagabunda.” são elas que fomentam a transgressão necessária à dominação dos homens que inferiorizam e regulam os papéis das mulheres na sociedade. Marcadas pela moralidade e preconceito sobre o feminino, são as senhoras dos desejos do próprio corpo e da liberdade de ser quem se é. Ambivalentes e plurais, as pombagiras não são categorizáveis ou possíveis de serem enquadradas em esquemas dicotômicos, tão comuns à nossa sociedade. São femininas, mas demonstram um caráter forte e autoritário, alargando as experiências do que é ser mulher (Carvalho, 2016). O imaginário de sua figura encontra-se ligado à escravização, à hipersexualização e à marginalidade, e nos oferece pistas importantes de como a sociedade brasileira, forjada

na violência e marcada pela raça e pelo gênero, compreende o feminino.

É perceptível que algumas características das pombagiras, como a sensualidade e a sexualidade libertária, divergem do padrão moral hegemônico da sociedade brasileira, com um forte componente da moral judaico-cristã. No âmbito do espaço religioso interno do terreiro umbandista, as relações de gênero demonstram-se muitas vezes invertidas àquelas relatadas no espaço externo e o desejo e a sensualidade fazem parte, apesar de uma sociedade que ainda abomina a autonomia feminina no âmbito da sexualidade

Prandi (1990), ao analisar o tema escreve: “se um dia a Umbanda separou o bem do mal, com a intenção inescandível de cultivar a ambos, parece que, com o tempo, ela vem procurando apagar essa diferença”. E complementa: “[...] conhecer a figura de pombagira nos permite entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população, que estão muito distantes de um código de ética e moralidades embasadas em valores da tradição ocidental cristã” (p. 46).

A Umbanda ressignifica, de alguma forma, estereótipos de gênero ao transformar pessoas marginalizadas em entidades poderosas, como demonstram Barros e Bairrão (2015, p. 142) em sua análise sobre a construção do feminino na religião afro-brasileira.

Ainda que, porventura, mesmo em certos círculos do seu culto, sejam associadas ao prostituído, espaço este que lhes é destinado principalmente pela sua vinculação ao erotismo e à sexualidade, a Umbanda é tão subversiva quanto as próprias pombagiras, pois, em vez de expurgadas, estas mulheres são cultuadas e reconhecidas como grandes detentoras de poder e conhecimento, que não se resume especialmente aos territórios do sexo e do amor. Em linhas gerais, as pombagiras ‘trabalham’ o que é da ordem do desejo, seja ele qual for e sem estabelecer juízo moral a respeito do que desejam seus consulentes. Quando o masculino aparece, é referente ao exu. As pombagiras, por sua vez, foram unanimemente referidas ao feminino e identificadas ao significante ‘mulher’. Poderíamos, assim, deduzir que a pombagira é a interpretação umbandista de mulher?

A história deste país é forjada na violência, no controle dos corpos e, principalmente, das mulheres e seus conhecimentos (González, 2020). Ao longo dos tempos, as mulheres negras foram as responsáveis pela produção de estratégias de resistência e recriação de identidades culturais, onde o exercício do poder foi uma importante instância mediadora da etnicidade, das questões de classe e do gênero. Tendo o feminino como princípio, as religiosidades afro-brasileiras mostram outras possibilidades e arranjos de ser, fazer e viver.

O terreiro é minha vida. O terreiro é a síntese da minha existência. É um espaço produtor de existência e ele faz jus a isso. O terreiro produz a minha existência. Por isso que eu digo as pessoas... têm um ponto que diz assim:

– Me trouxeram uma notícia, me disseram que o cabaré ia fechar, Maria Padilha veio aqui bateu no peito, e disse moço, me espera lá que se cabaré fechar eu vou mandar abrir, se cabaré fechar eu vou mandar abrir. Abre, abre cabaré, Maria Padilha está aqui!

O que eu estou cantando, quando eu particularmente estou cantando essa música, tô falando: gente, se esse terreiro fechar, vai baixar uma pombagira aqui, ela vai mandar abrir.

E que terreiro eu tô falando? Eu estou falando do meu corpo, quando abro o terreiro eu estou falando do meu corpo. Quando eu falo conseguimos um espaço novo, significa: eu estou maior, eu estou mais vivo. Então, o terreiro é esse espaço de produção de existência ou de reprodução de existência. (Pai David Dias, 2023).

Considerações finais

Certa madrugada, acordei sobressaltada. Tinha tido um sonho tão nítido que parecia ser real. Nele, era uma noite fresca e eu estava num bairro distante do centro de São Paulo. O chão de asfalto e terra levava a um galpão simples, de tijolos à vista, terra batida, luzes baixas levemente amareladas. Amplo, cheirava a velas e ervas, e era possível ouvir o som inconfundível dos atabaques. Ao me ver, um homem, com vestes pretas, cartola e com uma longa capa, veio em minha direção:

– Bem-vinda de volta, fia.

Eu nunca tinha estado naquele lugar. Bom, não que eu me recordasse.

– Eu estava aqui fia, você era tão pequena e chorava tanto. O pai daquele tempo não está mais, mas terreiros fincados não mudam de lugar. Bem-vinda de volta à sua casa. Quando abri os olhos, tratei de anotar tudo que me lembrava, costume que aprendi com uma mãe de santo e incentivado pela minha psicanalista. Além da anotação no meu caderno de macumba, valeria nota no meu diário de campo?

Durante aquela madrugada me foi contada, por um outro olhar, a história da primeira noite que eu tinha pisado num terreiro na minha vida, 34 anos atrás. Com detalhes que eu jamais soube. Na manhã seguinte, escrevi para a minha mãe e repeti a história. E num emaranhado de memórias, ela foi montando o quebra-cabeça, chamou minhas tias, envolveu a família. O sonho tinha, de fato, muito de realidade.

– Se a gente reencontrar o lugar, ela iria?

Obviamente que sim, mas não achamos. Interlagos é hoje um outro bairro, e terreiros podem sim mudar de lugar.

Caderno de Campo, junho de 2023

Acredito, junto a uma série de outros pesquisadores, que a festa, a rua, o samba, o terreiro e a alegria são respostas, ou tentativas, a um projeto de país que se firmou na exclusão. E quando a morte é projeto, viver é espanto. Todos os dias a gente dribla a morte – física e espiritual – como os Ibejis¹⁰ fizeram: ao som dos tambores, pela dança, beleza, alegria e um toque de malandragem.¹¹

Foi a recriação de práticas religiosas que salvou tantas pessoas escravizadas neste país e possibilitou, por meio de sentimentos complexos e sonhos enormes, outras possibilidades de vida. O transe libertou e ainda liberta corpos e mentes de violências cotidianas em um país racista, misógino e LGBTQIA+ fóbico. Tais existências se alicerçam na relação entre corpos-afetos-espiritualidades, e rompem com visões limitantes que separam a racionalidade da espiritualidade, a sensibilidade da consciência, a natureza da cultura e, obviamente, o corpo das subjetividades. Nos terreiros, o corpo é território: de memórias, de trajetórias e experiências. É sagrado.

Quando nos abrimos às possibilidades de acessar o passado, o presente e o futuro a partir das dinâmicas das religiões afro-brasileiras, do intangível e, muitas vezes inexplicáveis acontecimentos, nos permitimos outros aprendizados, mas principalmente, podemos entender quem somos, construir e reafirmar nossas identidades.

Os terreiros seguem, apesar de uma série de desafios que a pesquisa apresentou, como espaços fundamentais para a promoção de experiências intangíveis, de encantamento e resistência social e cultural que colocam em xeque aqueles que temem outras formas de compreender e viver o mundo. Nesses espaços, as religiosidades negras recriaram, e ainda recriam, famílias e laços diversos, e facilitam um mergulho profundo pelas memórias e conhecimentos que constituem os sujeitos. Ao analisar as relações promovidas cotidianamente, pensei em bell hooks (2021) e sua defesa do amor enquanto prática, potência e caminho para novas sociedades. Para a autora, falar sobre ele é revolucionário, praticá-lo é romper um ciclo de perpetuação de dores e violências. Nos tornamos mais humanos quando encaramos o adverso, ouvimos nossas dores e damos sentido ao nosso passado.

Ao valorizar as histórias e vivências daqueles que vieram antes de nós, ao mesmo tempo que celebramos as que acontecem no presente, como tentei fazer ao longo da pesquisa que derivou este texto, projetamos outros futuros.

Referências

BARROS, Mariana Leal; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Performances de

10 Divindades, crianças, gêmeas presentes nos candomblés e nas umbandas.

11 Este trecho é inspirado do itan que pode ser lido em diferentes obras, como *Lendas africanas dos Orixás* (1997) organizado por Pierre Verger e o *Mitologias dos Orixás* (2021) organizado por Reginaldo Prandi.

gênero na Umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de “mulher”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 58, n. 2, p. 140-160, 2015.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras.

EVARISTO, Conceição. A Escrivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Org.). *Escrivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-46.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

KRENAK, Ailton. Ailton Krenak e a indispensável arte de sonhar. Entrevista concedida a Maria Júlia Lledó. *Sesc SP*, São Paulo, 2 fev. 2025. Disponível em: <https://www.sescsp.org.br/editorial/ailton-krenak-e-a-indispensavel-arte-de-sonhar/>. Acesso em: 3 de março de 2025.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras*. Organização Alex Ratts. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 62, n. 2, p. 459-484, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/161080>. Acesso em: 27 mar. 2024.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónkẹ́. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PINTO, Mãe Flávia. *Umbanda preta: raízes africanas e indígenas*. Rio de Janeiro: Aruanda, 2022.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. *Tempo Social*, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 49-74, 1990.

RIBEIRO, Alessandra; PAULA JUNIOR, Antonio Filogenio de; SALES, Rosa Liria Pires. *Ngoma chamou! Batuques em terreiros paulistas*. Rio de Janeiro: Malê, 2021.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora; Piseagrama, 2023.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1977.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. Que memória da escravidão queremos? *DW Brasil*, 9 fev. 2023. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/que-mem%C3%B3ria-da-escravid%C3%A3o-queremos/a-64654182>. Acesso em: 26 mar. 2023.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – USP, São Paulo, SP, 2012.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor*. São Paulo: Fósforo, 2023.

SIMAS, Luiz Antonio. M de macumba. *Serrote*, Rio de Janeiro, n. 27, p. 146-149, 2017.

SIMAS, Luiz Antonio. *Umbandas: uma história do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOARES, Cecília C. Moreira. Memória afro, identidade, territorialidade e espaços museais. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, v. 53, n. 9, p. 123-134, 2017. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/5890>. Acesso em: 27 mar. 2024.

Fontes Orais

ALMEIDA, Thais Cristina (Mãe Ogã Thalís D'Xangô). [jul. 2023]. Entrevistadora: Natália Alves Passafaro. São Paulo, SP, 9 jul. 2023. Disponível na íntegra na dissertação que inspira esse texto.

DELGADO, David Dias (Pai David Dias). [jul. 2023]. Entrevistadora: Natália Alves Passafaro. São Paulo, SP, 20 jul. 2023. Disponível na íntegra na dissertação que inspira esse texto.

SANTOS, Tatiana Carreon Ramos (Iyalorixá Tati Boralie). [jul. 2023]. Entrevistadora: Natália Alves Passafaro. São Paulo, SP, jul. 2023. Disponível na íntegra na dissertação que inspira esse texto.

Recebido em 03/03/2025

Versão final rerepresentada em 18/07/2025

Aprovado em 21/07/2025

Fonte de financiamento: nada a declarar

Conflitos de interesse: nada a declarar